Alianza América
Monografías

4/365 19 copias

Steve J. Stern

Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española
Huamanga hasta 1640

Versión española
Fernando Santos Fontenla

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Alianza Editorial

Steve J. Stern

Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640

Versión española
Fernando Santos Fontenla

1. Paisajes precolombinos

Visto desde Huamanga el tapiz de colores rojos y morados que tiñen las montañas hacia el norte parece magnífico y acogedor, como si alguien hubiera pintado un crepúsculo espectacular en la roca.

Pero visto de cerca, por alguien a quien se le hubiera encargado la tarea de subsistir o de cultivar alimentos allí, el paisaje escarpado de la alta sierra andina puede convertirse en algo frío y hostil. Cincuenta y siete de sus cimas llegan a alturas de más de 5.400 metros, y muchos de los puertos están a tres kilómetros sobre el nivel del mar [1]. En Huamanga y otras partes meridionales de la sierra, la estación de las lluvias (diciembre a marzo) es corta, y las posibilidades de riego son limitadas. Las características ásperas y agrestes del paisaje —el cambiante caleidoscopio de faldas y cuestas, los estrechos valles de los ríos y las hondas gargantas cortadas por los arroyos de montaña, la dureza pedregosa de la propia tierra— predominan casi en todas partes, salvo en algunas *punas* altas, los páramos donde sirven de pasto las extensiones de matojos de hierba *(ichu)*. Esas tierras altas están puntuadas por una trama de valles altos y bajos entre las montañas, de donde parten los manantiales de los arroyos que corren hacia el oeste y el sur, hacia la costa, y del sistema fluvial de la Amazonia, hacia el norte y el este. Hacia

[1] Wendell C. Bennet, «The Andean Highlands: An Introduction», en *Handbook of South American Indians*, comp. por Julian H. Steward (7 vols., Washington, D.C., 1946-1959), 2:2. Véase en la bibliografía una guía de los títulos de los manuscritos citados en las notas a lo largo de todo este libro.

el oeste de Castrovirreyna y Lucanas (véase el mapa 1) se desciende a las tórridas tierras del desierto y los valles fluviales de la costa del Pacífico; por las faldas orientales de Huanta se dirige uno a la región de la montaña, las zonas relativamente cálidas y húmedas de transición hacia las selvas amazónicas.

Este paisaje «vertical» suele incorporar una variedad asombrosa de microambientes ecológicos en una superficie relativamente reducida. Por ejemplo, en casi cualquiera de las subregiones de Huamanga se puede ir a pie de campos agrícolas templados a pastos fríos de la puna, o bajar a los valles calientes o la montaña, en el espacio de unos días. En todos los Andes, el viajero que sube o baja unos centenares de metros advierte los cambios de temperatura y de clima, ve cómo cambian la fauna y la vegetación. Al bajar se nota que el aire deja de ser frío, se ve que empiezan a abundar los cactus o se encuentran huertos regados que anuncian la llegada a tierras más secas y calientes. Al subir, se vuelve a sentir el frío del aire, se pasa al lado de campos de patatas y por fin se llega a prados y fuentes solitarios que son los hogares preferidos de las llamas altas y lanudas. Incluso a la misma altura, una serie de variables —ángulo de la pendiente, grado de erosión, calidad de la cobertura del suelo, horas de sol y de lluvia, y drenaje, posibilidades de riego, dirección e intensidad del viento, frecuencia de las heladas— crean diversas bolsas ambientales, cada una de las cuales tiene su configuración ecológica particular [2].

La agricultura es aleatoria. La mitad de las veces, una estación de lluvias escasas amenaza a los cultivos en todas las tierras, salvo las preciadísimas de regadío [3]. En las zonas altas, la estación seca comporta fluctuaciones diarias extremas de la temperatura, que ponen en peligro incluso a los tubérculos y los cereales más resistentes con sus heladas nocturnas y sus deshielos diurnos [4].

Por hostil y confusa que parezca esa ecología, sin embargo las comunidades andinas elaboraron métodos muy eficientes de explotar su medio. De hecho, los grandes excedentes económicos producidos por esos métodos sustentaron a varias grandes civilizaciones de la sierra a lo largo de siglos. Veamos las interrelaciones que los pueblos indígenas crearon entre ellos y con la naturaleza para producir abundancia y un estilo de vida característicamente andino.

La organización de la vida material

La autonomía económica y la comunidad eran los dos principios gemelos de la vida material. El primer principio exigía que la gente se esparciera en formas dispersas de asentamiento adaptadas al rigor y la pluralidad ecológicos de su medio ambiente. Económicamente, la dispersión reducía el efecto de las malas cosechas en bolsas ambientales concretas y facilitaba el acceso a una diversidad de zonas ecológicas adaptadas a la producción de recursos diferentes. Incluso los grupos sociales pequeños se asentaban en una serie de «islas» económicas ideadas para aprovechar la diversidad de microambientes [5]. Además de cultivar los alimentos principales, como las patatas y el maíz en su zona nuclear (a alturas muchas veces de 2.800 a 3.400 metros), las comunidades solían establecerse en: 1) las zonas más altas de la puna (entre los 3.700 y los 4.600 metros) para dedicarse al pastoreo de llamas y alpacas, y quizá para practicar la caza o extraer sal, y 2) en valles más bajos y

---

[2] Véase una descripción más completa de la ecología andina en Javier Pulgar Vidal, *Las ocho regiones naturales del Perú* (Lima, 1946); Jaime Rivera Palomino, *Geografía general de Ayacucho* (Ayacucho, 1971), especialmente los mapas en las páginas 58/59 y 66/67.

Véanse descripciones hechas en el siglo XVI de la ecología y las posibilidades económicas de la región de Huamanga en Damián de la Bandera (1557), «Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga», *RGI*, 176, 177,179; Pedro de Carabajal (1586), «Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman», *RGI*, 206 a 218; Pedro de Ribera y Antonio de Chaves y de Guevara (1586), «Relación de la ciudad de Guamanga y sus terminos», *RGI*, 182 y 183, 192; Luis de Monzón y otros (1586), «Descripción de la tierra del repartimiento de los Rucanas Antamarcas», *RGI*, 238 y 244 a 247; *id.* (1586), «Descripción de la tierra del repartimiento de Atunrucana y Laramati», *RGI*, 227 a 230, 232 a 234; *id.* (1586), «Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora», *RGI*, 220 y 221, 223 y 224.

[3] Véase AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, f. 14r; Juan Polo de Ondegardo (1571), «Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros», en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* (4 vols., Lima, 1916), 3:71.

[4] Acerca de las consecuencias de este fenómeno para la cubierta edafológica de los Andes, véase Carl Troll, *Structure Soils, Solifluction, and Frost Climates of the Earth* (Wilmette, Ill., 1958).

[5] Véanse los estudios monográficos que figuran en John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima, 1975), 59 a 115. Cf. Domingo de Santo Tomás al Rey, Lima, 1 de julio de 1550, en *La iglesia de España en el Perú*, ed. de Emilio Lissón Chaves (4 vols., Sevilla, 1943-1946), 1: Núm. 4, 195 y 196; Bandera (1577), «Relación general», 176. Mi comentario acerca de la economía política y las pautas de asentamiento andinas se basa en gran parte en los trabajos innovadores de Murra, cuyos ensayos se recopilaron en *Formaciones*. Murra sugirió muchos de los términos («archipiélago», «verticalidad», «adyacente», etc.) que ahora son frecuentes en los estudios sobre los Andes. También tengo una deuda para con Karen Spalding por múltiples conversaciones y por compartir un manuscrito titulado «The Web of Production».



tierras más calientes para producir hoja de coca, ají, fruta, algodón, madera, quizá más maíz, etc. Al enviar colonizadores *(mitmag)* desde las zonas nucleares, o mediante la conquista de pueblos preexistentes en zonas ecológicas estratégicas, las comunidades incorporaban en sus dominios una serie de «colonias» o «islas» cuyas condiciones naturales les permitían cultivar coca, pastorear animales, extraer sal, etc. Incluso en las zonas nucleares, las prácticas agrícolas y de pastoreo dispersaron a las comunidades en sistemas de asentamiento no contiguo.

Como los hogares y las comunidades definían la viabilidad económica —y por encima de ella, la riqueza— en cuanto a autonomía económica, las comunidades hicieron todo lo posible por crear esos «archipiélagos» de productores dispersos que explotaban zonas ecológicas complementarias. Por ejemplo, los pueblos yauyos y chocorvos, que se asentaron en las punas altas de Castrovirreyna, cultivaban campos de algodón en los valles más cálidos que descendían hasta la costa del Pacífico. Los grupos étnicos asentados en la región del Río Pampas de Vilcashuamán competían con otras comunidades por las tierras cálidas productoras de coca de las zonas septentrionales de Lucanas. El pueblo soras de Lucanas oriental recorrió más de 100 kilómetros para extraer sal cerca de Huamanga, al noroeste, y para cultivar ají en las tierras cálidas costeras al sudoeste [6]. Al trabajar en tantos microambientes diferentes como podían, estos pueblos y otros limitaron su dependencia del trueque con otras comunidades u otros grupos étnicos.

Dentro de este contexto, los hogares y los grupos de parientes intentaban poner a su propio alcance los requisitos para producir todos los productos agrícolas, pecuarios, minerales y manufacturados que necesitaban. Mediante la combinación de actividades agrícolas, pastoriles y de tejido en el hogar o en el grupo más extenso de parientes, estos pueblos redujeron al mínimo la dependencia respecto de grupos especializados de trabajadores externos al grupo de parentesco. Es cierto que algunos hogares, grupos de parentesco o comunidades se fueron especializando en actividades como la alfarería, la platería, el trasquilado de ovejas o el pastoreo. Pero, al menos en las sociedades en pequeña escala dispersas por toda Huamanga, la autonomía económica constante de los hogares frenó la aparición de una división compleja del trabajo basada en esa especialización. Los artesanos seguían trabajando la tierra y ejerciendo el pastoreo; los pastores especiales encargados de cuidar de los animales de la comunidad seguían teniendo derecho a los campos y los animales del hogar; los trabajadores enviados a cultivar los campos de

[6] AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, ff. 252 r-v, 268 r; RPIA, tomo 13, partida LV, 331; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunsora», 224.

coca volvían para atender a sus intereses en la zona nuclear [7]. Pese a una cierta estratificación y especialización, los hogares mantenían el derecho y la obligación de producir alimentos, tejer su propia ropa y demás [8].

El impulso hacia la autonomía económica implicaba el control directo de microambientes dispersos. Pero, expresado en términos prácticos, ¿cómo podían los hogares movilizar el acceso a tierras y recursos dispersos, y a la mano de obra necesaria para trabajarlos? El acceso a la asistencia en forma de mano de obra de otros hogares era, después de todo, la clave del bienestar económico en el sistema agrícola andino, de gran densidad de mano de obra. Sin un trabajo en equipo, ¿cuántas faldas pedregosas se podían despejar, o en cuántas se podían hacer terrazas? ¿Cuántos campos de patatas y cereales se podían plantar y cosechar? ¿Cuántas zonas ecológicas se podían explotar? Sin relaciones cooperativas, ¿quién iba a construir y mantener los canales de riego? ¿Cómo podía uno protegerse bien ante las incursiones injustas contra campos dispersos?

Ahí es donde el principio de la comunidad hacía que la autonomía económica resultara más práctica. Los vínculos de parentesco definían la identidad de la gente en términos de «familias» más amplias, que en sí mismas eran componentes de una comunidad o «familia» étnica. Esos vínculos de comunidad entre parientes unieron a los productores dispersos en un régimen de cooperación que proporcionaba la autonomía económica a todos los integrantes de la familia colectiva. Al nivel más íntimo, el del hogar, se calificaba a un gran grupo de parientes de «hermanos» y «hermanas» (hasta los primos terceros descendientes de un tatarabuelo común y que vivían en varias unidades domésticas). Esa trama extensa de parientes «de hogar» se unía con otros grupos para formar un *ayllu* mayor, que era la unidad de parentesco básica de la estructura social andina. Formalmente, el ayllu era un linaje endógamo que afirmaba (por fines sociales) descender del mismo antepasado. Hasta bien entrado el siglo XVII, los pueblos indígenas seguían considerando el matrimonio fuera de sus propios linajes de ayllu como un acontecimiento especial y excepcional [9]. Sin embargo, la agrupación del ayllu era mucho

[7] AGN, DI, Leg. 4, C.61, 1616, ff. 86 rv, 93 v-97 r; RPIA, tomo 21, partida XLVII, 459; Bandera (1557), «Relación general», 176 a 177. Cf. Murra, *Formaciones*, 64, 70 y 71, 78 a 80; Karl Marx, *Formaciones Económicas Precapitalistas*, trad.

[8] Compárese la pauta hallada en sociedades de la costa por María Rostorowski de Díez Canseco, *Etnia y sociedad: costa peruana prehispánica* (Lima, 1977), 221 a 224, 231, 235, 260 a 262.

[9] Así se describía el matrimonio en el ayllu en AGN, DI, Leg. 6, C.119, 1648, ff. 110 v, 111 r, 111 v, 115 v, 120 v, 121 r, 125 r.

más flexible en la práctica que en la teoría, pues denotaba simultáneamente ayllus menores y mayores (ayllus dentro de otros ayllus), permitía matrimonios exogámicos estratégicos que podían crear nuevos ayllus, etcétera [10].

Al calificarse de «hermanos» descendientes de un dios-antepasado mítico, los ayllus ampliaban los límites del grupo de parentesco para incluir un todo mayor [11]. Al unir los hogares en ayllus, incorporar esos ayllus primarios en linajes de ayllus más extensos y forjar los ayllus más extensos en grupos más inclusivos de pueblos emparentados, el parentesco servía como un idioma que definía los límites de una comunidad, una tribu o un grupo étnico (utilizaré estos términos de manera intercambiable, aunque en general el de «comunidad» implicará una población en menor escala, que puede formar parte de una familia étnica o tribal más extensa).

Dentro de esta red imbricada de relaciones de parentesco que se retrotraía para incluir varias generaciones de antepasados, las personas y las familias encontraban su identidad y los medios de supervivencia [12]. Los campos, los pastos, las aguas y los animales dispersos a disposición de las famiales andinas no les pertenecían como propiedad enajenada, sino que más bien pertenecían al dominio colectivo de sus ayllus, comunidades y grupos étnicos. Es cierto que cada hogar y cada ayllu en el seno de la comunidad trataban de lograr la autonomía económica y el acceso directo a los diversos microambientes. Pero esas unidades existían como dependencias de redes más amplias y no como entidades libres e independientes. Era por pertenecer a un ayllu mayor por lo que un hogar ejercitaba derechos a tierras, animales y mano de obra. El trabajo para las autoridades locales y estatales tendía a organizarse en forma de tareas comunes que se asignaban a los ayllus. La movilidad social

[10] Acerca de la orientación simultáneamente endogámica y exógena de los linajes del ayllu y las posibilidades de seguir la descendencia matrilineal o patrilinealmente, véase R. T. Zuidema, *The Cegue System of Cuzco* (Leiden, 1964), 26 y 27, nota 10; Billie Jean Isbell, «Parentesco andino y reciprocidad», en *Reciprocidad e intercambios en los Andes peruanos*, comp. por Giorgio Alberti y Enrique Mayer (Lima, 1974), 132.

[11] Véase, por ejemplo, Francisco de Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres de Huarochirí*, trad. de José María Arguedas (Lima, 1966), 63, 65, 139, 141, y las listas de dioses-antepasados en Cristóbal de Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas», ed. de Pierre Duviols, en *Journal de la Société des Américanistes*, 56. 1 (1967), 20 y 21.

[12] Estos comentarios deben mucho a las observaciones de Karl Marx acerca de las relaciones de producción en las sociedades «asiáticas». *Formaciones Económicas Precapitalistas*.

tenía un sentido colectivo, más que individual [13]. Los diversos grupos de parentesco, dioses y autoridades que componían la sociedad general compartían derechos imbricados a un dominio común que nadie podía expropiar realmente. En 1578, cuando se concedieron a la comunidad india de Motoy, en Huanta, 330 pesos en compensación por las tierras que había perdido, cada uno de los hogares y cada una de las personas —incluidos los huérfanos— tenía algún derecho sobre ellas. La comunidad distribuyó el dinero entre todos conforme a un cálculo de los derechos desiguales e imbricados de que gozaban todos los hogares y todos los miembros a la propiedad de la comunidad [14].

En este contexto, los hogares y los ayllus activaban y reforzaban vínculos comunitarios o étnicos al efectuar intercambios recíprocos de mano de obra entre «parientes». Esos intercambios aportaban energía para trabajar los recursos, y unían a los productores dispersos en relaciones de cooperación. La riqueza en la sociedad andina procedía del acceso a la mano de obra basado en la construcción de esa red de parentesco y obligaciones mutuas. El intercambio recíproco de servicios movilizado por grupos de parientes *en el seno* de sus ayllus se convirtió en el modelo ideal ampliado hacia afuera a los vínculos *entre* ayllus de la comunidad o el grupo étnico, más amplios. Esa ampliación de la cooperación permitía a los grupos extenderse cada vez más en busca de recursos distantes y realizar tareas colectivas, como las de riegos y construcción de puentes y de terrazas; en resumen, aumentar las fuerzas productivas de las que disponían. El intercambio equitativo era el principio central que regía la reciprocidad local. Los «regalos» e intercambios que definían esas relaciones estaban cuidadosamente calculados, con una precisión y una formalidad cada vez mayores a medida que las peticiones de mano de obra iban pasando de grupos de parientes más cercanos a más lejanos [15]. El término de *ayni*, que sirve de palabra raíz para la reciprocidad medida, tanto en el idioma quechua como en el aymara, reflejaba el espíritu que regía las relaciones laborales en los contextos comu-

[13] Karen Spalding, *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial* (Lima, 1974), 69; John V. Murra, «The Economic Organization of the Inca State» (tesis doctoral, Universidad de Chicago, 1956), 72, 251, 308. La tesis de Murra existe también en castellano: *La organización económica del estado Inca* (México, 1978).

[14] ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias [Leg. 2], 1678, ff. 937 v-938 r.

[15] Véase Polo, citado en Murra, *Formaciones*, 28. Véase una tipología útil de los intercambios recíprocos en la sociedad andina contemporánea en Enrique Mayer, «Las reglas de juego en la reciprocidad andina», en *Reciprocidad*, comp. por Alberti y Mayer, 45 a 62.



La importancia de los antepasados en las culturas andinas. Al muerto se le lava y se le viste con sus mejores atavíos, se le honra con una procesión y una fiesta, después se le deposita en un lugar de reposo como una tumba o una cueva. El calendario anual comprendía otros festejos y ofrendas a los antepasados.

En todas las ilustraciones de la *Nueva corónica* de Poma de Ayala, la última palabra que aparece en el pie a la derecha es la primera de la página siguiente; por eso no se transcribe otra vez. *(N. del T.)*

nitarios. En quechua, *aynillmanta llamkakuni* significaba «trabajar lo mismo para otro que él para mí» [16].

Como relación laboral preferida que definía el intercambio entre una comunidad de parientes, la reciprocidad ayni fomentaba una comprensión particular de los derechos y las obligaciones, de la justicia y la venganza. El vocabulario indígena demuestra que los pueblos andinos concebían ideas como la justicia, las represalias y el mal comportamiento en términos de equilibrios y desequilibrios en la calidad moral de las relaciones de cada uno —juzgadas conforme a criterios de derechos y obligaciones recíprocos— con los hogares, las ayllus, las autoridades, las fuerzas sobrenaturales, etc. Un vengador o *ayniycamayok* era literalmente el guardián de una relación ayni de reciprocidad [17], que seguía los principios del ayni mediante el castigo de todo daño con otro igual. El concepto de *tincu* («lo que es justo, lo que es impecable, acabado y completo») [18] vinculaba la justicia a un concepto de encuentro entre entidades idealmente iguales y emparejadas recíprocamente. En el quechua del siglo XVII, un tincu era la «reunión o el encuentro de dos cosas». Un aspecto de un encuentro tincu era la competición, una tentativa de sacarle ventaja a la otra parte. *Tincuni* significaba encontrarse para combatir; un *tincucmasiy* era «mi adversario en los festivales, en los deportes, en las peleas». Pero el otro aspecto de los puntos de encuentro tincu era el de la cooperación, la igualdad, el ajuste. El modificador *tincuska* calificaba a «algo ajustado, correcto». *Tinqui* era el término utilizado para describir «un par de cosas iguales, como guantes, calcetines, zapatos, orejas, ojos». Las cosas emparejadas con algún fin recibían el nombre de *tinquipura tinquintin*. La partícula modificadora *pura* indicaba la forma ideal de emparejamiento recíproco: «los unos con los otros, uno con otro, uno y otro, mutuamente» [19]. El concepto tincu de lo «justo» o lo «perfecto» se refería al emparejamiento necesario de entidades distintas en relaciones idealmente equivalentes, pero a menudo conflictivas, a fin de lograr una unidad mayor. Al igual que en las sociedades africanas organizadas conforme a principios tribuales de «familias», los pueblos andinos concebían la justicia en términos de la calidad moral de las relaciones de obligación mutua, en términos de restablecer el «equilibrio» o de reconciliar a enemigos [20].

---

[16] Diego González Holguín (1608), *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca*, ed. de Juan G. N. Lobato (Lima, 1901), 41.

[17] La partícula modificadora *camayok* indica a un guardián. González Holguín (1608), *Vocabulario... del Inca*, 49.

[18] Inserción hecha por el autor de la edición, Juan G. N. Lobato, *ibid.*, 362.

[19] *Ibid.*, 362, 280, respecto de todas las definiciones.

[20] Véase Tristán Platt, «Symmétries en miroir. Le concept de *yanantin* chez

O sea, que las comunidades andinas no sólo invocaban las relaciones de reciprocidad como una relación laboral básica que permitía a los «parientes» ampliar su ámbito económico, sino también como un valor cultural que configuraba gran parte de la vida social de la comunidad. Por ejemplo, lo que nosotros calificamos de «caridad» solía adoptar el matiz de un intercambio recíproco. La comunidad plantaba los campos asignados a los ancianos y los impedidos, pero éstos a su vez prestaban unos servicios esenciales como adivinos, brujos y curanderos [21]. Esas prácticas, como las referencias múltiples en las «palabras raíces» andinas, expresaban un ideal de intercambio recíprocamente equilibrado entre los copropietarios de un dominio común.

Estratificación, rivalidad, conflicto

Sin embargo, la realidad no siempre se adaptaba a esos ideales. Como veremos más adelante, el impulso hacia la autonomía económica, el carácter de «familia tribual» de la identidad y la propiedad, y los intercambios recíprocos que regían el trabajo cooperativo eran todos ellos factores inseparables de la dinámica de estratificación social, rivalidad y poder.

Por ejemplo, las relaciones de reciprocidad no funcionaban como una expresión idílica de una armonía imperturbable, sino más bien como una institución cultural manipulada por diversos grupos en sus relaciones sociales. El ayllu con menos hogares o con menos vínculos de parentesco que se pudieran reflejar efectivamente en una asistencia laboral tenía que trabajar más tiempo y más intensamente a fin de realizar su parte de las tareas de la comunidad [22]. Los intercambios o las contribuciones iguales de tiempo de trabajo no implicaban que las partes que intervenían en ellos fueran efectivamente iguales. Por el contrario, la dinámica de una reciprocidad cuidadosamente medida dependía de las alianzas entre hogares competitivos y linajes a menudo desiguales, todos los cuales aspiraban a la autonomía económica, la riqueza y el poder. La competencia y la desigualdad impartían un carácter «de doble filo»

les Macha de Bolivie». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 33 (1978), especialmente 1106, nota 13; Paul Bohannan, *Justice and Judgment among the Tiv* (Oxford, 1957), 195 (citado por Platt); Meyer Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion* (Cambridge, 1959), reimpreso en *The Anthropology of Folk Religion*, comp. por Charles Leslie (Nueva York, 1960), 33. Cf. el notable cuento de Enrique López Albújar, «Ushanan-Jampi», en sus *Cuentos andinos* (Lima, 1920), 43 a 56.

[21] Polo (1571), «Relación de los fundamentos», 115 y 116.

[22] Murra, *Formaciones*, 34.

oneroso a las relaciones de reciprocidad *en el seno* de «familias» regionales o locales estratificadas. Entre los pueblos de Huarochiri al nordeste de Lima, por ejemplo, se consideraba que el grupo checa estaba constituido por los «hermanos menores de los quintes, y por eso odiaban tanto a los quintes». ¿Por qué estaban las relaciones entre los «hermanos» mayores y menores en el linaje teñidas de hostilidad? Porque los «hijos» menores de los dioses-antepasados Pariacaca y Tutayquiri eran «hijos a los que se tenía poco en cuenta, y por eso se les daban muy pocas tierras y poca ropa» [23].

La extensión de las redes de parentesco y de reciprocidad que permitían una sociedad más amplia generaban también, pues, conflictos estructurales entre la lealtad al ayllu propio o a los parientes más cercanos del «hogar» propio, y la necesidad de cooperar con los parientes competitivos en contextos comunitarios o étnicos más amplios que pudieran explotar una gama mayor de recursos [24]. Los ayllus grandes, e incluso los pequeños, de los pueblos lucanas y soras en el sur de Huamanga mantuvieron un sentido tan fuerte de identidad y de intereses separados que hablaban lenguas o dialectos locales diferenciados [25]. El mismo impulso hacia la autonomía social y económica que hacía que el intercambio igual entre parientes fuera el medio preferido de cooperación económica también engendró rivalidades que enturbiaban las relaciones entre hogares desiguales o «hermanos» de ayllu. No es de extrañar que el verbo aymara correspondiente a intercambio recíproco de trabajo («trabajar para otros con objeto de que ellos trabajen después para él») significara al mismo tiempo «contradecir, o discutir los unos con los otros» [26].

Incluso las sociedades más primitivas tienen dirigentes o autoridades que custodian las normas y los intereses colectivos del grupo. En la sociedad andina, desde la división de la comunidad general o grupo étnico en dos mitades emparentadas, pasando por otra subdivisión en cuatro o

[23] Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 181.

[24] Agradezco a Karen Spalding que me haya facilitado sus notas sobre los archivos de pleitos coloniales por tierras. En ellas se documentan las rivalidades internas en el seno de una red de agrupaciones y lealtades más amplias. Spalding ha encontrado muchos pleitos costosos entre ayllus de la misma *waranga* (grupo de unas mil unidades). Sin embargo, en un enfrentamiento con un linaje de otra waranga, un ayllu podía contar con que toda su waranga lo apoyaría en sus reivindicaciones, pese a las rivalidades internas que pudiera haber.

[25] Véase Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», 239, 241, 243; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunrucanas y Laramati», 228, 230, 232; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunsora», 221.

[26] El verbo aymara es *aynisitha*. Ludovico Bertonio (1612), *Vocabulario de la lengua Aymara*, ed. de Julio Platzmann (2 vols., Leipzig, 1879), 2:29.

más linajes o pueblos, hasta la proliferación de ayllus más pequeños y más íntimos, a cada nivel de organización social y para la comunidad como un todo, un señor *kuraka* simbolizaba la unidad de identidad y de intereses de su pueblo. Un kuraka —muy excepcionalmente una mujer— heredaba su cargo gracias a una relación de parentesco cercano con el señor anterior [27]. Igual importancia tenían las relaciones de reciprocidad local que regían el intercambio entre los hogares y los ayllus de la comunidad y establecían criterios culturales para juzgar las responsabilidades y los privilegios legítimos de la autoridad del kuraka. Entre otras obligaciones, el señor kuraka había de representar al grupo, defender su dominio contra las intrusiones de otros ayllus u otras comunidades, redistribuir los derechos a las tierras y hacer que se impusieran las reivindicaciones legítimas a los recursos, atender a la circulación y el almacenamiento de los productos en las zonas nuclear y adyacentes del archipiélago económico del grupo, organizar el trabajo y los rituales y distribuir generosamente un río de «regalos». A su vez, un kuraka de alto nivel adquiría derechos especiales a servicios laborales. A cambio de su gestión de las normas y los intereses de la comunidad, «su» pueblo (organizado por ayllus) le labraba los campos, le apacentaba los animales, le tejía el paño y atendía a las necesidades de su hogar, como las de agua y madera [28].

El intercambio entre los jefes y su «parientes» tenía que parecer más o menos equivalente para que gozara de legitimidad. Los rituales de reciprocidad expresaban una transacción social calculada, más bien que una institución automática: el jefe tenía que «solicitar» los servicios de los ayllus de su zona [29]. Un señor étnico que tuviera éxito vinculaba a su gente con él mediante un estilo «generoso» que redistribuía los productos excedentes en forma de «regalos» de los almacenes personales y comunitarios. Al consolidar unos vínculos funcionales de obligaciones mutuas con los ayllus de su jurisdicción, un kuraka principal no sólo

[27] Véase Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 231; Bandera (1557), «Relación general», 178 y 179; BNP, A 371, 1594, *passim*. Aunque no conozco casos de jefas en Huamanga *antes* de la conquista española, las nuevas investigaciones sugieren la posibilidad de que futuros estudiosos descubran grandes pautas de autoridad y jefatura femeninas. Véase Irene Silverblatt, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, 4:3 (1978), 37 a 59; Silverblatt, «Andean Women under Spanish Rule», en *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, comp. por Mona Etienne y Eleanor Leacock (Nueva York, 1980), 149 a 185.

[28] Véase Bandera (1557), «Relación general», 178; Carabajal (1586), «Descripción ... de Vulcas Guaman», 206; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 231.

[29] *Formaciones*, 215 y 216.

podía contar con ayuda temporal en la agricultura de toda la comunidad, sino también con rotaciones de trabajadores de *mit'a* durante períodos limitados de servicio, e incluso de servidores permanentes, los *yana*, durante toda su vida [30].

En la relación entre la élite kuraka y el hogar o el ayllu de trabajadores advertimos una dinámica enfrentada en potencia con la ausencia general de una división del trabajo o de intereses que pudiera dividir a la sociedad en clases opuestas. Por una parte, el señor étnico simbolizaba la unidad comunitaria de su pueblo. Su prestigio se debía a su condición de custodio o gestor —no de propietario ni de creador— de las propiedades y las normas de la comunidad. Mediante la gestión de las actividades de la comunidad y la redistribución «generosa» de los excedentes acumulados, el jefe se ganaba la legitimidad como representante que encarnaba la colectividad y sus intereses. Por otra parte, el intercambio «recíproco» entre un kuraka principal y su pueblo ya no representaba un intercambio auténticamente mensurable de tiempo de trabajo igual en la producción, que era la norma que regía la reciprocidad entre los hogares y los ayllus. El beneficiario de un grupo de trabajo —fuese una pareja de recién casados que acogiera a un proyecto de construcción de su vivienda, o un kuraka que patrocinara la recolección comunitaria de los campos a él asignados— trataban de crear un estado de ánimo festivo, una sensación más amplia de unidad y de festejo, para lo que obsequiaban a los trabajadores con comida y chicha. Pero no se podía contar con que más adelante el kuraka, al contrario que los recién casados, devolviese un trabajo productivo en un contexto análogo. Una cierta ironía o «doble filo» matiza una relación «recíproca» en la que el jefe que pide reiteradamente mano de obra lo hace en un contexto de «generosidad», y quienes le prestan sus servicios lo hacen con alegría, en medio de canciones, bailes y festejos. El jefe de éxito ofrecía a su pueblo una buena gestión y un río de «regalos» y de hospitalidad; el pueblo, a su vez, se lo devolvía con su trabajo, y lo eximía del trabajo productivo en el campo [31].

Un señor astuto de un grupo numeroso podía crear una red de dependencias y de obligaciones mutuas que reforzaban su posición privilegiada como dirigente de la comunidad. En Lucanas Andamarcas algunas élites

[30] *Ibid.*, 211 a 221; Bandera (1557), «Relación general», 178.

[31] Cf. Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas* (Lima, 1973), 59 a 78, esp. 64 a 69; Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (Madrid, 1974), 176 a 197, esp. 188 y 189; Godelier, «Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades», en Godelier y otros, *Sobre el modo de producción asiático* (Barcelona, 1969), 20, 24, 30 y 31, 46 a 54.

llevaban tocados especiales para simbolizar su diferenciación como figuras excepcionales de la comunidad[32]. La posición contradictoria de las grandes élites como encarnaciones de la unidad colectiva, que gozaban de relaciones privilegiadas con el pueblo y los recursos, creaba una posibilidad incipiente de división o explotación de clases basada en las relaciones diferenciadas con la propiedad o los medios de producción de la sociedad. En la medida en que las élites autóctonas, o sus parientes primarios del hogar o del ayllu, adquirían la capacidad de ampliar o transformar los principios de parentesco comunitario en una dominación basada en su organización de la fuerza militar, política, económica y (como veremos más adelante) religiosa, las relaciones sociales iban adoptando un carácter más señorial o autoritario[33]. A medida que el intercambio de servicios mutuos entre las élites y los hogares comunes iba pasando al nivel de reinos regionales en gran escala y por último al Estado inca, la «reciprocidad» se iba haciendo menos íntima, se iba liberando de los vínculos del parentesco, se hacía más directamente jerárquica y más vulnerable al sabotaje o a la rebelión[34].

Pero en las sociedades locales y regionales de Huamanga esa dinámica existía más bien como una tendencia incipiente que como un régimen establecido, como una semilla cuya fructificación dependía de circunstancias históricas. Es posible que se difundiera una tendencia más fuerte a las relaciones de clase por toda Huamanga cuando fueron surgiendo en la región estados expansionistas o comunidades políticas en gran escala, como el Imperio Wari (*circa* 800) o la Confederación Chanka (*circa* 1430)[35]. Pero la conquista inca (*¿circa* 1460?) limitó la autonomía de las élites locales y transformó a las comunidades o los grupos étnicos independientes en campesinados subordinados cuyo excedente de trabajo sustentaba al Imperio Inca. Además, al trasladar a una serie de poblaciones étnicamente extranjeras a las zonas del Río Pampas, Huanta, Angaraes y otras, los incas fomentaron la división de la sociedad local en comunidades contrapuestas, en lugar de en comunidades políticas en gran escala[36].

Además, las lealtades a toda prueba a los parientes más cercanos de los hogares y de los ayllus y a las reciprocidades formales entre ayllus tendían a fragmentar la autoridad. La descentralización entre grupos de parientes competitivos y económicamente autónomos limitaba más la evolución de las relaciones de clase en la sociedad local o regional. Los contratos de trabajo entre grupos étnicos y europeos, en los primeros decenios después de la conquista española, requerían la aprobación conjunta de los jefes de varios ayllus a fin de lograr la cooperación de los grupos comunitarios o étnicos. En esos contratos, la unidad suprema de la comunidad no estaba representada en la voluntad de uno o dos señores, sino más bien en las relaciones recíprocas y los acuerdos de una confederación de linajes, cada uno de ellos representado por su propio jefe (o jefes)[37]. A los niveles inferiores de la organización del ayllu (y en algunas zonas para la comunidad como un todo), las élites kurakas no eran sino miembros activos de la comunidad a quienes se les encargaban funciones especiales. Su obligación de representar y gestionar los intereses más amplios del grupo de parientes no los eximían de atender a los cultivos y de pastorear animales[38].

O sea, que en las sociedades locales de Huamanga a principios del siglo XVI la dinámica local y la imperial (la inca) sofocaba el desarrollo de las contradicciones de clase entre la élite de la comunidad y el hogar trabajador o el ayllu. La dinámica de la explotación se centraba, por una parte, en la relación entre la élite y la burocracia incas, y, por la otra, las comunidades conquistadas. En el contexto local, los jefes de los ayllus y de las comunidades mayores seguían representando la unidad

[32] Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», 243. Sobre la importancia simbólica del paño en la sociedad andina, véase Murra, *Formaciones*, 145 a 170.

[33] Cf. Marx, *Formaciones Económicas Precapitalistas*, sobre formas más democráticas o despóticas de organización «oriental»; Godelier, «Modo de producción asiático», 55; Godelier, *Economía, fetichismo y religión*, 182, 191 y 192.

[34] María Rostworowski de Díez Canseco ha demostrado que los pueblos de la costa rechazaban muchas veces el ideal de la sierra de autonomía económica «vertical» —y como alternativa establecían redes comerciales—, a fin de deshacerse de relaciones onerosas con pueblos de las tierras altas. *Etnia y sociedad*, 21 a 95.

[35] Véanse historias de Huamanga antes de los incas en Luis Guillermo Lumbreras, *Las fundaciones de Huamanga. Hacia una prehistoria de Ayacucho* (Lima, 1974); Medardo Purizaga Vega, *El Estado regional en Ayacucho (período intermedio tardío, 1200-1470)* (Huancayo, 1970). Véase asimismo Fernando de Santillán (1563), «Relaciones del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas», en *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (Asunción del Paraguay, 1950), 45.

[36] Véase un comentario sobre el impacto de la conquista inca en las élites comunitarias y la sociedad local en R. T. Zuidema, «Algunos problemas etnohistóricos del Departamento de Ayacucho», *Wamani*, 1 (Ayacucho, 1966), 68 a 75; John Earls e Irene Silverblatt, «Ayllus y etnias en la región Pampas-Qaracho. El impacto del imperio incaico» (monografía presentada en el III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Lima, 1977); Spalding, *De indio a campesino*, 71 y 72.

[37] BNP, Z313, 1616, ff. 164 r-165 r; ADA, PN, Romo 1577, ff. 202 r-204 r. Véase un contrato de otra región (Huánuco, al norte de Huamanga) que requirió la aprobación de 16 jefes, en BNP, A455, 1571; cf. BNP, A236, 1597, ff. 20 r, 22 r; Marx, *Formaciones Económicas Precapitalistas*.

[38] Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 228; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», 239. Cf. Murra, *Formaciones*, 30, 34 y 35.

12

comunitaria de sus pueblos. Los señores kurakas realzaban su condición al mejorar el bienestar colectivo de los grupos de parentesco o étnicos frente a la rivalidad con grupos competidores. En el seno de la sociedad local, la dinámica de clase llegó, como máximo, a una forma embrionaria o primitiva.

El resultado fue que el conflicto en el seno de la sociedad, local o regional, tendía a expresar las contradicciones de grupos étnicos o de parientes competidores, y no las de clases sociales opuestas. Como ya hemos visto, incluso dentro de los límites de una comunidad o un grupo étnico, la competencia por la autonomía económica, la riqueza y el poder creaban tensiones y desunión, dividían a las familias étnicas en hogares y ayllus más ricos y más pobres. A esas contradicciones internas hemos de añadir los feroces conflictos de las comunidades y los grupos étnicos rivales por recursos preciosos [39]. En toda Huamanga, los pueblos vecinos mantuvieron su diferenciación, o su separación, étnica de los demás mediante el porte de ropas con dibujos exclusivos, especialmente los tocados, y mediante el empleo de sus propios idiomas o dialectos [40]. La búsqueda por cada grupo de un archipiélago de bolsas productivas fomentaba los conflictos al entremezclar los terrenos y los asentamientos de las diferentes comunidades. Además, en las bolsas de colonias codiciadas en las que los colonizadores mitmaq extraían la sal, cultivaban la coca o el ají, recolectaban frutas, etc., las comunidades y los grupos étnicos se enfrentaban entre sí en un contexto multiétnico en el que todos los grupos maniobraban continuamente para aumentar su participación en los recursos de la zona ecológica. En esos casos, la coexistencia era precaria: los acuerdos sobre división de recursos se derrumbaban en un enfrentamiento abierto [41]. Los restos arqueológicos esparcidos por Lucanas

[39] Hay una noticia de enfrentamientos especialmente feroces entre comunidades vecinas de grupos étnicos entremezclados al sur del río Pampas, documentados desde el siglo XVI hasta la actualidad en RPIA, tomo 5, partida VI, 18 a 21; tomo 8, partida XL, 132 a 134; tomo 10, partida CXXIII, 404 a 409; tomo 10, partida CXL, 468 y 469; tomo 13, partida LV, 328 a 334; tomo 14, partida VI, 39 a 60; tomo 21, partida XLVII, 457 a 469.

[40] Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunsora», 221, 222; *id.* (1586), «Descripción de ... Atunrucanas y Laramati», 228, 232; *id.* (1586), «Descripción ... de los Rucanas y Antamarcas», 239; Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 206.

[41] Acerca de los adyacentes multiétnicos y los combates por recursos estratégicos, véase Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 208, 209, 214 y 215; Ribera y Chaves (1586), «Relación de la ciudad», 194; RPIA, tomo 13, partida LV, 331; ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias [Leg. 2], 1678, f. 940 v; AGN, Minería, Leg. 2; Ayacucho 1622, f. 79 r; AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567; Leg. 2, C.17, 1573, f. 178 r. Véase asimismo Murra, *Formaciones*, 67 a 69, 79 y 80. El primer documento de AGN, DI citado se comenta y reproduce en Waldemar

y Andahuaylas confirman una historia de guerras y enfrentamientos locales entre comunidades y grupos étnicos rivales [42].

O sea, que el modo de producción local tendía a dividir a los productores en grupos económicamente autónomos y competidores con sentidos localizados o descentralizados de identidad. La contradicción y los conflictos sociales tendían a manifestarse en términos étnicos más bien que de clase. Incluso cuando la organización global de la sociedad creaba relaciones de clase, como ocurría en el Imperio Inca, las contradicciones de clase adquirían un matiz étnico. Los incas, que eran un pueblo extranjero y expansionista, conquistaron a pueblos que antes eran independientes y los convirtieron en un campesinado explotado. Sin embargo, la conquista por invasores extranjeros dio a la explotación económica una coloración étnica, tanto más cuanto que los incas trasladaron a colonias de pueblos extranjeros (mitmaq) a la región para establecer su control. El objetivo de la liberación —un retorno a la condición independiente, la expulsión de los extranjeros— reforzaba la conciencia comunitaria o étnica.

Religión y sociedad

Los hogares y los ayllus andinos gozaban de una vida religiosa y ritual especialmente rica. Las deidades ancestrales adoradas por los pueblos andinos llenaban todos los aspectos de la vida. Las ideologías y las relaciones religiosas prestaban una objetividad externa a las relaciones de parentesco de la comunidad, debido en parte a que dotaban a los dioses de la dinámica misma de la rivalidad étnica y del intercambio recíproco que regían la vida material. Más adelante veremos, asimismo, que las funciones socioeconómicas de la religión iban más allá de su capacidad para confirmar la calidad objetiva y «natural» de la economía política local. El poder de los dioses sobre la vida material también era una importante fuente de control social que reforzaba los privilegios y la autoridad de las élites políticas y religiosas de la comunidad. Por último, el cumplimiento de obligaciones «religiosas» por «hermanos» de ayllu creaba contextos de cooperación al refrenar los aspectos destructivos de las rivalidades locales, y facilitaba las tareas productivas de toda la comunidad.

Espinoza Soriano, «La coca de los mitmas cayampis en el reino de Ancara. Siglo XVI», *Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú* (Huancayo, 1973), 7 a 67.

[42] Centro de Colaboración Pedagógica Provincial ... de Parinacochas, *Monografía de la Provincia de Parinacochas* (2 vols., Lima, 1950), 1:47.

La mitología y las instituciones religiosas daban una visión explicativa, una visión con coherencia interna del mundo, que servía para interpretar la experiencia. Cuando la colectividad más amplia de linajes del ayllu se reunía todos los años para implorar la lluvia, sabía que el agua era un don que se les hacía a cambio de sus servicios al dios apropiado. Si las lluvias no llegaban pese a los rituales y a las expectativas, el desastre no creaba una crisis de la visión del mundo, ni implicaba que el sistema andino de conocimiento no explicara el tiempo que hacía. Por el contrario, las temporadas largas de sequía significaban que la comunidad no había rendido el homenaje adecuado al dios del trueno, que se había enfadado. Y cuando por fin llegaban las lluvias para eliminar del aire el polvo asfixiante, ¡qué alegría! ¡Ahora el dios del trueno llenaría de vida la tierra agrietada por la sequía, ahora los ayllus podían sembrar los campos y plantar! Cualesquiera fuesen los episodios meteorológicos del año, eran perfectamente inteligibles en el sistema de relaciones lógicas que conocía la sociedad local [43].

Pero si la imagen del cosmos de los pueblos andinos parecía plausible no era simplemente por su lógica y su capacidad explicativa internas, sino también debido a su coherencia con las relaciones locales conocidas. Los grupos de parentesco en el seno de una jerarquía de hogares y de ayllus rendían homenaje a redes paralelas de *huacas*, seres o fuerzas sagrados materializados en montes, aguas, cuevas, piedras, momias de antepasados *(malquis)*, etc. [44]. Como fundadoras-creadoras mitológicas, las *huecas* eran antepasados en un sentido social, más bien que estrictamente genealógico. Toda la comunidad o todo el grupo étnico adoraban a un grupo de grandes huacas poderosas, entre ellas las montañas o las aguas *pacarinas*, veneradas como lugares mitológicos de origen [45]. Entre las principales huacas había algunas cuyo prestigio traspasaba las fronteras de determinados pueblos, pero la mayor parte se identificaba específicamente con familias locales o regionales de pueblos. De los diversos linajes de cada grupo, «cada parcialidad o Ayllo tiene su Huaca principal, y otras menos principales». A cada nivel de autori-

[43] Véase, respecto de la capacidad explicativa de los sistemas de pensamiento no occidentales, Claude Lévi-Strauss, *La mentalidad salvaje* (México, FCE); E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937); R. Horton, «African Traditional Thought and Western Science», *Africa*, 37 (1967), 50 a 71, 155 a 187.

[44] Véase una definición de las huacas en Juan de Matienzo (1567), *Gobierno del Perú*, ed. de Guillermo Lohmann Villena, en *Travaux de l'Institut Français d'Études Andines*, 11 (París, 1967), 129.

[45] Pablo Joseph de Arriaga (1621), *La extirpación de la idolatría en el Perú*, ed. de Horacio H. Urteaga (Lima, 1920), 21; Albornoz (*circa* 1982), «Instrucción para descubrir», 25 a 35.

dad, los ayllus y los hogares conservaban y adoraban las momias de sus antepasados, «que ellos dicen que son hijos de las Huacas». Los hogares adoraban objetos *conopas*, por lo general piedras. Esos dioses de los hogares actuaban como guardianes de la familia, de sus cosechas, etc. [46].

Así, los pueblos andinos proyectaban su red de grupos de parentesco y de linajes en un espacio cosmológico que daba a cada grupo de parientes, y a la comunidad en general, una objetividad más externa y multigeneracional [47]. «... la [adoración] de [las huecas] es pública y común de toda la Provincia, de todo el pueblo o de todo el Ayllo, según es la Hueca, y la de las Conopas es secreta, y particular de los de cada casa». La experiencia de los extirpadores españoles (clérigos católicos encargados de «extirpar» la religión autóctona) sugiere que las contradicciones internas que afectaban a la vida de la comunidad también condicionaban las lealtades religiosas. Pese al mayor prestigio de las principales huacas regionales, las lealtades parecían intensificarse a medida que se iba descendiendo hacia las deidades relacionadas con los grupos de parentesco inferiores y más íntimos. Los extirpadores habían errado, señalaba un viejo sacerdote, al no quemar las momias de los antepasados muertos, «a quien [los indios] estiman más que sus Huacas». Las conopas domésticas representaban unos problemas enormes, «porque se ha experimentado, que más fácilmente descubran las Huacas comunes, que las particulares que cada uno tiene» [48].

Los pueblos andinos no sólo crearon una red de relaciones de antepasados paralela a sus propias relaciones de parentesco, sino que también dotaron a las relaciones sobrenaturales de la dinámica de la vida material. La mitología expresaba las realidades de la lucha local entre grupos étnicos rivales que luchaban por la autonomía económica y la expansión «vertical». Según los pueblos huarochiríes, su dios antepasado Pariacaca había tenido que expulsar a pueblos de todas las partes de la región a fin de despejar la zona para sus «hijos». Uno de los hijos de Pariacaca, que también era un dios local, derrotó después a los pueblos de las tierras más bajas y más cálidas a fin de aumentar los recursos a disposición de sus siete ayllus «hijos». El combate militar no sólo enfrentaba entre sí a pueblos rivales, sino también a las huacas relacionadas con ellos. Al igual que otros pueblos andinos, los incas ofrecían sa-

[46] Arriaga (1621), *La extirpación*, 22, 25, 27. Al citar de Arriaga también he consultado la traducción publicada en inglés por L. Clark Keating (Lexington, 1968).

[47] Cf. el análisis que hace Meyer Forte de los cultos de antepasados Talé en *Oedipus and Job*, en *Folk Religion*, comp. por Leslie, 47.

[48] Arriaga (1621), *La extirpación*, 27, 74, 140 respecto de todas las citas.

94

crificios a sus deidades antes de lanzarse a aventuras militares, y pedían que se debilitara a las huacas de sus enemigos [49].

Las mitologías locales proyectaban las expectativas y las tensiones del intercambio recíproco en las relaciones con los dioses. Considérese, por ejemplo, una narración huarochirí sobre Topa Inca Yupanqui, que encabezó a los incas en la mayor parte de sus conquistas entre 1463 y 1493. Topa Yupanqui, tras grandes combates, no logró derrotar a uno de sus enemigos. Se preguntó por qué había honrado a tantas huacas con oro, plata, paños y comida, y convocó a las huacas a una reunión en la plaza del Cuzco. Allí el inca trató de que se le recompensara por sus generosidades y servicios anteriores a los dioses y pidió formalmente la ayuda de las huacas en una guerra que ya había consumido millares de vidas. Al no oír más que silencio, añadió una amenaza de quemar todas las posesiones de las huacas a las que había servido hasta entonces si no lo ayudaban. Por fin, Macahuisa (hijo de Pariacaca) respondió con el juramento de ir a donde quisiera Topa Yupanqui. Para consumar su alianza, Macahuisa envió unas lluvias torrenciales en una campaña que acabó por destruir a la oposición. «Desde ese tiempo, dicen, el Inca reverenció más aún a Pariacaca. Le dio cincuenta de sus hombres de servicio y dijo: 'Padre Macahuisa, ¿qué puedo ofrecerte?'» [50]

La extensión de las relaciones de reciprocidad a un plano sobrenatural de deidades de antepasados hallaba su expresión más viva en el ritual [51]. En las grandes conmemoraciones relacionadas con las cosechas, los ritos de la fecundidad y similares, el sacerdote mayor de la comunidad más amplia supervisaba los preparativos. Advertía a los kurakas y a otros que preparasen *chicha* (cerveza de maíz) y recogía las diversas ofrendas a los dioses. El día señalado los sacerdotes y sus ayudantes ofrecían comida, chicha, paños y otros regalos a una jerarquía de huacas y malquis. Los «hijos» del dios buscaban el bienestar material —«vida y salud y buenas chácaras»— a cambio de aquello. El crepúsculo traía la celebración del *pacarícuc*, vigilia que duraba toda una noche de can-

[49] Avila (*circa* 1598). *Dioses y hombres*, 27, 47, 99, 141, 77; Juan Polo de Ondegardo (1554). «De los errores y supersticiones de los indios...», en *Colección de libros y documentos*, III, 38; John H. Rowe, «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest», en *Handbook*, comp. por Steward, 2: 280 y 281.

[50] Avila (*circa* 1598). *Dioses y hombres*, 130 a 135.

[51] En mis comentarios acerca de los rituales he utilizado la sugerencia de Clifford Geertz de que la función social del ritual es unificar el ethos y la visión del mundo de un pueblo mediante el uso de símbolos sagrados. Geertz define el ethos como un estilo o una calidad de relaciones sociales que incluye implícitamente determinadas ideas y determinados valores. La visión del mundo es una «imagen» más conceptual y objetiva de la forma en que funciona el universo. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York, 1973), 90, 127.

ciones, bailes, narración de cuentos y abstinencia (de relaciones sexuales y de comer sal y pimienta) [52]. Un acontecimiento crítico del festival —la confesión de culpas como el robo, los malos tratos, el adulterio o el olvido de las deidades— revelaba su significado más profundo. El confesor, decía un extirpador español, «les dize q' se enmiende, etc. Y ponen sobre vna piedra llana de los polvos de las ofrendas, y hace que los sople y con una piedrezuela q' llaman Pasca, q' quiere dezir perdón... el que confiessa le refriega la cabeça, con maíz blanco molido, y con agua le lavan la cabeça en algún arroyo, o donde se juntan los ríos, que llaman Tincuna» [53]. La conjunción de dos ríos, llamada *tincuna*, era la culminación simbólica de la ceremonia. El significado de la purificación ritual andina se hallaba en el concepto tincu de un encuentro o un «punto de encuentro» que establece la unidad, la armonía y la justicia al equilibrar o igualar las relaciones recíprocas [54]. Idealmente, la celebración ritual restablecía el equilibrio en las relaciones recíprocas con los dioses percibidos como antepasados.

O sea, que los vínculos de reciprocidad no sólo insuflaban energía a las relaciones sociales y económicas en la tierra, sino que también alimentaban un sistema de derechos y obligaciones mutuos que definía las relaciones con las deidades-antepasados. Aquellos dioses vivían como personalidades de la comunidad más amplia y cosmológica de cada grupo étnico. Como tutores o guardianes del bienestar de la comunidad, las principales huacas se sumaban a los kurakas como poseedores de derechos especiales a la tierra, los animales y el trabajo. Los ayllus locales labraban tierras asignadas a santuarios de la comunidad antes de sembrar sus propias tierras hacia el final de la estación seca [55]. Al igual que el Inca Topa Yupanqui, los hogares y los ayllus que servían y festejaban a las huacas esperaban recibir a cambio servicios concretos: cosechas abundantes, buena salud, rebaños fecundos, lluvias a tiempo, etcétera [56]. Al igual que en todas las relaciones de reciprocidad, la leal-

[52] Arriaga (1621). *La extirpación*, 49 y 50; cf. Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 62 a 79.

[53] Arriaga (1621). *La extirpación*, 50 y 51.

[54] Véase una confirmación de la importancia de la confluencia de dos ríos en la purificación andina en Polo (1554), «De los errores», 35; Cristóbal de Molina (1574), *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, en *Las crónicas de los Molinas*, ed. de Francisco A. Loayza (Lima, 1943), 83.

[55] Rowe, «Inca Culture», 265 y 266; Murra, «Economic Organization», 157 y 158; Sally Falk Moore, *Power and Property in Inca Peru* (Nueva York, 1958), 133. Acerca de los hogares especiales de las huacas principales en Huamanga, véase Bandera (1557), «Relación general», 176.

[56] Acerca de la relación entre el bienestar material cotidiano y las relaciones con los dioses, véase Polo (1554), «De los errores», 8 y 13 a 15; Milona, *Relación de las fábulas*, 83.

tad dependía de las expectativas de servicios del otro participante en el intercambio. Una entidad que no quisiera o no pudiera satisfacer esas expectativas se enfrentaba con la posibilidad de represalias o de un olvido deliberado. Un astuto observador español exhortó a los extirpadores a quemar, o destruir las huacas públicamente para demostrar su impotencia. «[p]orque la comunidad tiene en poco la guaca que una vez fue vencida»[57]. Desde el punto de vista opuesto, las huacas se olvidarían o se vengarían de quienes olvidaran sus obligaciones para con los dioses. En general, los pueblos andinos interpretaban los desastres como epidemias, malas cosechas, grandes tormentas o las guerras como obra de deidades ofendidas o olvidadas[58]. Los indios invocaban la confesión para curar de enfermedades, pues «entienden que... están enojados sus Malquis, y las Huacas, y que por esso enferman»[59]. En un sentido fundamental, la mala salud constituía una advertencia de que las relaciones sociales estaban funcionando mal. «Tu mujer es adúltera», decía un mito huarochirí. «Y por ser ella te ha enfermado»[60].

Dada la influencia de los dioses en el bienestar material, las instituciones religiosas constituían instrumentos muy poderosos de privilegio y de control social en la sociedad local. Había que ser idiota para burlarse de la necesidad de mantener relaciones «equilibradas» y «recíprocas» con los dioses. No se podía tomar a broma la autoridad de los sacerdotes, porque sus conocimientos especializados les permitían controlar las relaciones con fuerzas sobrenaturales. La gente iba a ver habitualmente a los confesores-sacerdotes de sus ayllus a fin de lograr una purificación-tincu antes de iniciar un viaje largo o cuando padecía una enfermedad[61]. Como «agente» de una huaca importante, el *huacamayoc* dirigía los rituales necesarios para lograr el favor de una deidad, y administraba los considerables derechos sobre ganados, tierras y mano de obra que exigía el dios. Aquellos sacerdotes gozaban de autoridad suficiente para «reprehende[r] a los descuidados en el culto, y veneración de sus Huacas». «Consultados para todas las cosas», y formaban el grupo de curanderos que dirigían los sacrificios a las huacas o las conopas de sus clientes[62].

Las relaciones de un grupo con los sacerdotes de alto nivel encarna-

[57] Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 37.

[58] Véase Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 47, 49, 149, 151; Felipe Guaman Poma de Ayala (1615), *Nueva crónica y buen gobierno* (México, 1980), 109, 137, 158, 286.

[59] Arriaga (1621), *La extirpación*, 52.

[60] Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 39. Véanse ejemplos de la relación entre la buena salud fisiológica y las relaciones sociales en Molina (1574), *Relación de las fábulas*, 13 a 15, 33.

[61] Arriaga (1621), *La extirpación*, 33, 52.

[62] *Ibid.*, 32 y 33.

ban una contradicción en potencia análoga al intercambio recíproco entre kuraka principal y hogar o ayllu. El sacerdote, igual que el jefe, ofrecía y controlaba unos servicios indispensables de gestión que necesitaban asignados al sacerdote en nombre de la deidad, festejaban el santuario con donativos y sacrificios, etc. En un sentido profundo, las relaciones políticas y las religiosas se interpenetraban las unas a las otras estilística y conceptualmente. La misma palabra aymara, *angu caura*, servía para designar a una llama ofrendada a los dioses o a una llama guisada para jefes étnicos visitantes. Los indios utilizaban el mismo gesto de echar a volar un beso para expresar su reverencia por los señores políticos y los sobrenaturales[63]. De hecho, el sacerdocio comunitario santificaba las instituciones locales al comprometer los linajes con las obligaciones y las relaciones con los dioses-antepasados comparables a las que imperaban en la estructura social «civil»[64].

Como era de esperar, los datos sugieren la existencia de fuertes vínculos entre las élites políticas y religiosas que supervisaban conjuntamente las relaciones de la sociedad. Una inspección religiosa de la Huamanga meridional varios decenios después de la conquista española organizó listas de huacas por kurakas y señores menores[65]. El acceso al sacerdocio se realizaba por lo general dentro de los límites establecidos por las relaciones y la autoridad preexistentes. Los sacerdotes, igual que los kurakas, heredaban sus puestos de sus padres o de parientes cercanos. Pero «... quando falta el primer modo por vía de herencia, o quando les parece, los otros ministros eligen el que juzgan, que será más a propósito, con parecer de los curacas...»[66] Es cierto que tanto hombres como mujeres podían llegar al sacerdocio —especialmente a los cargos menores de adivinación y curandería— por su propia iniciativa. Pero incluso en esos casos, el que se tuviera éxito al reivindicar los derechos del sacerdocio dependía de que el aspirante se viera aceptado por los parientes o por autoridades prestigiosas[67].

[63] Murra, *Formaciones*, 221; Pedro de Cieza de León (1553), *El señorío de los Incas (2.ª parte de la crónica del Perú)*, ed. de Carlos Araníbar (Lima, 1967), cap. 13. Véase una descripción del gesto *mochar* en Polo (1554), «De los errores», 6.

[64] Cf. Fortes, *Oedipus and Job*, en *Folk Religion*, comp. por Leslie, 47.

[65] «Relaciones de Amancebados, Hechiceros y Huacas» (1584), en *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy*, ed. de Luis Millones (Cuernavaca, 1971), 4/11 a 4/16, 4/22 a 4/27, 4/33, 4/36 a 4/38.

[66] Arriaga (1621), *La extirpación*, 36.

[67] Véase *ibid.*, Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 113; Polo (1554), «De los errores», 31.

Además de reforzar la autoridad de los sacerdotes y los jefes locales, la práctica religiosa desempeñaba una función unificadora importante en la sociedad local. Como ya hemos visto, incluso en la comunidad o las «familias» étnicas, el modo local de producción tendía a dividir a la gente en grupos rivales de parientes que competían por los recursos. Sin embargo, los rivales competitivos tenían que cooperar entre sí para proteger y ampliar el ámbito económico de la sociedad local. Un cuento huarochirí explica claramente el problema. Cuando el dios-antepasado Pariacaca ensanchó un canal de riego, los animales tuvieron que organizarse para barrer el canal. Pero todos ellos querían ser los primeros y supervisar el proyecto. Por fin, «ganó» el zorro, que se declaró kuraka, pero su mandato tropezó con el desafío de los animales rebeldes[68]. La práctica ritual en el servicio de los dioses principales obligaba a los hogares a sumergir esos antagonismos en la cooperación para realizar las grandes tareas necesarias. De lo contrario, el incumplimiento de las obligaciones pondría en peligro a todos al encolerizar a la deidad olvidada. Los estudios antropológicos de pueblos africanos han demostrado que una forma de controlar los antagonismos entre colaboradores conflictivos es ritualizar la hostilidad en forma de bromas o chistes «amigables». De hecho, determinados rituales dan margen para que se expresen las hostilidades internas, pero de una forma que afirma un principio más elevado y unificador. En las sociedades andinas esa función la desempeñaban los rituales. Permitían a los hermanos de linaje dar rienda suelta a sus antagonismos, pero imponía unas formas «amistosas», o por lo menos controladas, como los intercambios burlones o las competiciones de tipo deportivo. Así, y al orientar la cooperación necesaria al servicio de los dioses, la práctica ritual tendía a domesticar las hostilidades internas, a poner la competencia al servicio de la unidad superior de la comunidad. Al disfrazar las hostilidades con atavíos amistosos, divertidos o burlones, la práctica ritual controlaba idealmente las contradicciones internas en deferencia a un principio superior: el del cumplimiento cooperativo de los derechos y las obligaciones mutuos[69].

Las actividades cooperativas que exigían los rituales tenían una importancia económica porque en las sociedades andinas, al igual que muchas sociedades precapitalistas, se entrelazaban las actividades «económicas» con las «religiosas». Muchas actividades productivas (la siembra de los campos, la recolección, la limpieza de los canales de riego, etc.) que exigían un trabajo cooperativo entre grupos de parientes competitivos u hostiles se realizaban en un marco ritual[70]. La cooperación ritual en el cumplimiento de obligaciones «religiosas» comunes movilizaba simultáneamente a la red comunitaria de «parientes» para la realización de actividades productivas en común. El ritual, el trabajo cooperativo y la riqueza eran elementos que iban de la mano en la sociedad andina. La creencia en que las relaciones con los dioses afectaban al bienestar material reforzaba la autoridad de las élites de la comunidad, pero estaba arraigada, no obstante, en la experiencia práctica. Como decía un comentario popular, la *waranga* (grupo de unas 1.000 unidades) que trabajaba a fondo en los campos del dios-antepasado Macahuisa se hacía muy rica y gozaba de muchos productos[71]. Al reunir a parientes de ayllu en la adoración de antepasados comunes, al hacer hincapié en la importancia de unas relaciones recíprocas «equilibradas» en todas las dimensiones de la vida, y al movilizar actividades laborales comunes en un contexto festivo supervisado por los señores de la comunidad, la práctica ritual realizaba unos servicios imprescindibles para el modo de producción de la comunidad.

[68] Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 51.

[69] Véanse datos acerca de las sociedades andinas en Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 65, 73, 140 a 147; Rowe, «Inca Culture», 263. Véanse importantes contribuciones teóricas basadas en sociedades africanas en Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, 1967), esp. el cap. 1; A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Nueva York, ed. de Free Press, 1965), 90 a 116.

La dominación inca

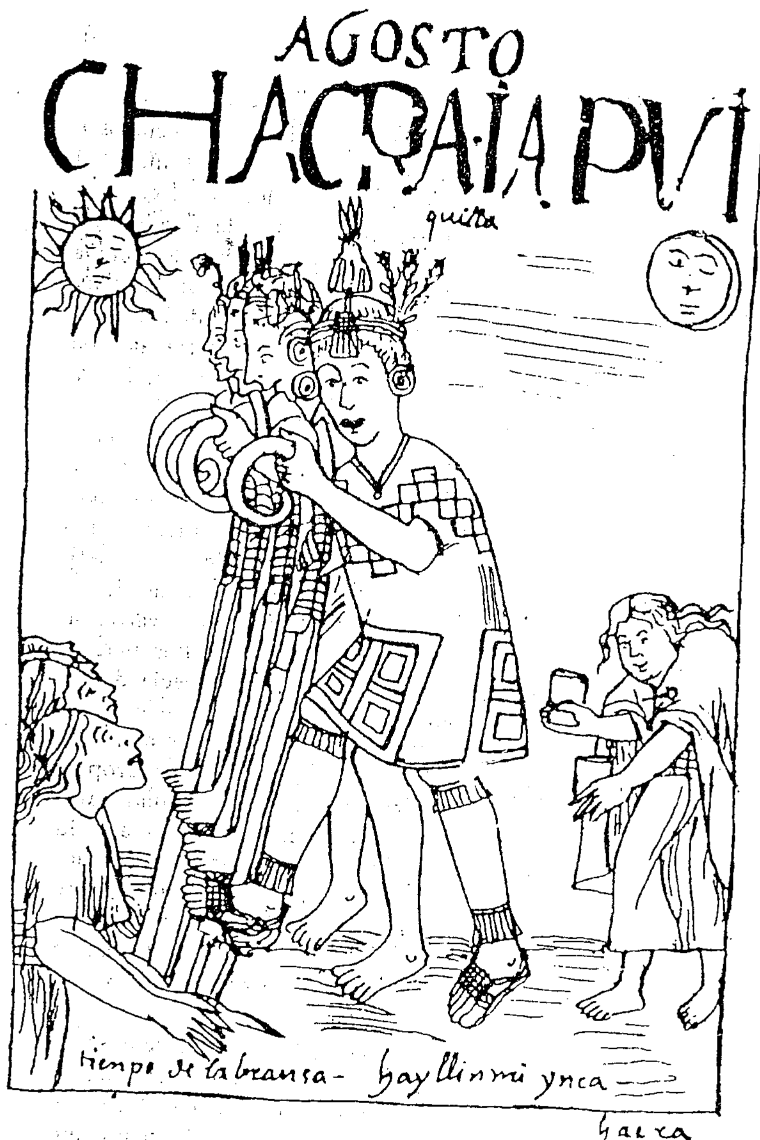
Cabe concebir el análisis esbozado hasta ahora como un modelo de la dinámica de sociedades locales o regionales independientes. Sin embargo, sabemos que los incas conquistaron Huamanga hacia 1460 y convirtieron a las comunidades y los grupos étnicos en un campesinado cuyo trabajo excedente sustentó a un Estado expansionista (al hablar de «campesinado» me refiero a productores o comunidades agrícolas orientados hacia la subsistencia, cuya integración en una estructura política más amplia los somete a la autoridad y a las exigencias económicas del Estado o de una clase terrateniente de señores). Por tanto, hemos de estudiar hasta qué punto los incas deformaron o transformaron la dinámica interna de la producción local y de la organización social.

La conquista inca no fue fácil. Después de que Pachacuti Inca Yupanqui (1438-1471) lograse derrotar a los chancas en Andahuaylas, tropezó con una resistencia feroz de los grupos étnicos más occidentales. En el sur de Huamanga los pueblos soras y lucanas estaban bien orga-

[70] Véase un ejemplo sucinto en Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 52 a 55.

[71] *Ibid.*, 111.

17



Siembra de campos de maíz en agosto. Obsérvese la complementariedad de los sexos. Hombres y mujeres trabajaban como unidades para arar la tierra y plantar la semilla. El sol y la luna, deidades masculina y femenina respectivamente, influían en el bienestar de los agricultores. La siembra se realizaba en un clima de fiesta, como se advierte por los trajes de los hombres y por la mujer de la derecha que les trae chicha.

18

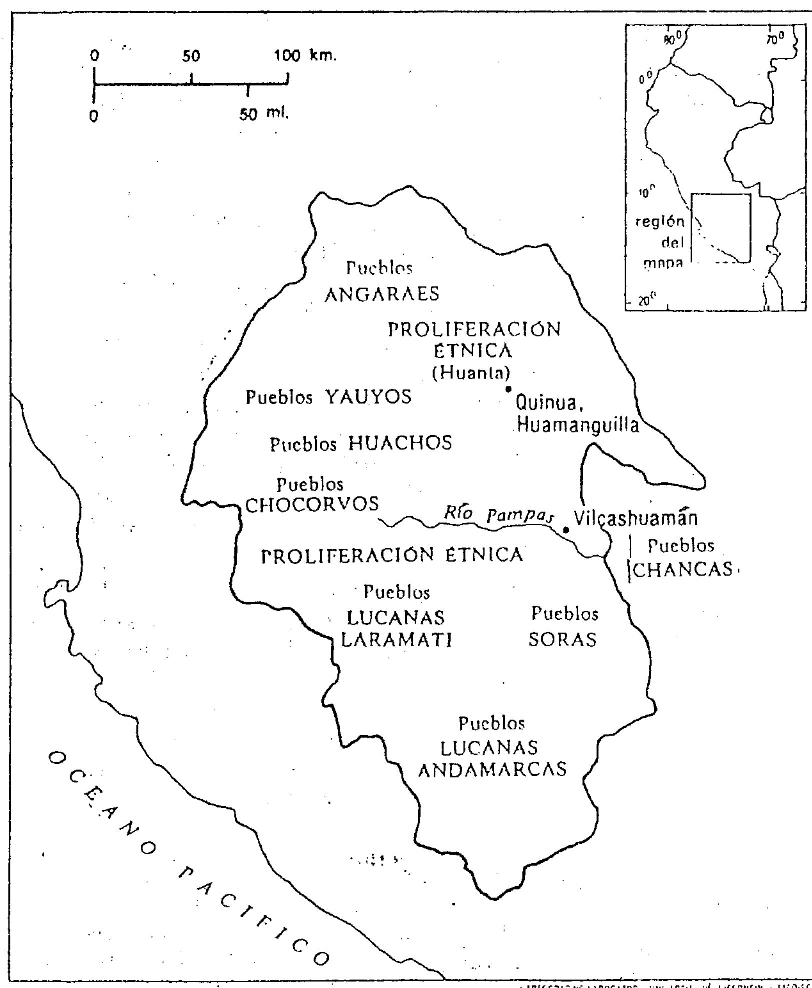
nizados y eran ricos y ferozmente independientes. Resistieron en una fortaleza regional durante más de dos años el asedio inca, hasta que se les agotaron las reservas de comida. En el norte Huamanga, los pueblos angaraes combatieron con la misma desesperación: «Sus habitantes... fueron los más valerosos y esforzados del reino, y así trujeron siempre a sus ingas embarazados en continuas guerras...» [72].

Para dominar la región de Huamanga los incas tuvieron que organizar un aparato de poder estatal impresionante. Poblaron Huanta, Angaraes y el Río Pampas con una serie de asentamientos de etnias foráneas, entre ellas algunos grupos de «incas por privilegio». Algunas de las colonias mitmaq asentadas para establecer la hegemonía imperial recibieron privilegios especiales, como el acceso a los preciados campos de coca, para aumentar su lealtad y su prestigio. Además de intensificar las rivalidades étnicas y la fragmentación preexistentes en esas zonas, los incas establecieron centros de control políticos y administrativo en Quinua y Huamanguilla. Al sur, en Vilcashuamán, establecieron el cuartel general del poderío militar, económico y religioso del Estado. Allí construyeron los gobernantes incas un enorme palacio y templo del sol, acantonaron guarniciones militares y construyeron almacenes estatales en los que guardar coca, lana, carne seca y otras mercancías. El centro urbano y sus almacenes, las poblaciones de trabajadores serviles y las tierras y los rebaños cercanos consagrados al Estado y a sus dioses podían sustentar a una población urbana de por lo menos 10.000 personas [73].

Como estadistas agudos, Pachacuti y su hijo Topa Inca Yupanqui (1471-1493) trataron de actuar dentro de los modos culturales apreciados por todos los pueblos andinos. El Estado, igual que los grandes kurakas, utilizaba la «generosidad» para establecer y reforzar obligaciones y lealtades. Los «regalos» rituales, especialmente en telas, creaban dependencia al obligar a sus receptores a actuar a la recíproca. En lugar de destruir las huacas regionales más poderosas, los incas trataron de asimilar su prestigio al del Estado. Los incas inundaron de rebaños, tierras, servidores y regalos los santuarios pacarinas y otros santuarios prein-

[72] Pedro de Cieza de León (1553), *Parte primera de la crónica del Perú*, en *Biblioteca de autores españoles*, vol. 26 (Madrid, 1853), cap. 88; Cieza (1553), *El señorío*, caps. 47 y 48; Marqués del Risco (1684), «Descripción de la provincia de los Angaraes», *RGI*, 202 (cita). Véase también Alfredo Torero, *El quechua y la historia social andina* (Lima, 1974), 151.

[73] Zuidema, «Algunos problemas etnohistóricos», 68 a 75; Risco (1684), «Descripción ... de los Angaraes», 202; AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567, f. 5 r; Earls y Silverblatt, «Ayllus y etnias»; BNP, Z303, 1568, ff. 148 r, 149 r, 149 v, 150 v; Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 218 y 219; Ribera y Chaves (1586), «Relación de la ciudad», 181.



Nota.—Este mapa es una aproximación simplificada para que el lector se oriente. Ninguna zona era étnicamente homogénea, y las tierras que reivindicaban los diversos grupos estaban dispersas y entremezcladas.

MAPA 2.—*Croquis étnico, centros de control inca, circa 1500.*

caicos, e hicieron transportar al Cuzco en literas a los principales dioses, como invitados de honor a los festivales reales. Al elevar los recursos y el prestigio de determinados dioses bajo los auspicios de los incas, el Estado esperaba poner a los dioses locales a su servicio, establecer una red de lealtades y de obligaciones mutuas que daría a la dominación imperial un carácter menos forzado. A fin de cuentas, el Estado trataba de presentar las nuevas relaciones como meras extensiones de las antiguas. El Estado aplicó con diligencia las normas de generosidad del trabajo recíproco local mediante las fiestas para sus grupos de trabajo con comida y chicha y el suministro de las materias primas y de las herramientas necesarias [74].

Y, efectivamente, el Estado en general permitió que se mantuvieran la autarquía preincaica y los modos locales de organización de las relaciones sociales y de la producción a cambio de lealtad y servicios laborales. Los ayllus y las comunidades locales realizaban un «intercambio» a largo plazo de dos grandes conjuntos de derechos y obligaciones definidos por John V. Murra. A cambio del trabajo agrícola en las tierras asignadas al Estado y a sus santuarios, los campesinos conservaron su derecho a producir cultivos en las tierras de sus propios ayllus para el consumo local. El Estado no podía exigir un tributo en especie de las cosechas ni de los almacenes de la comunidad. A cambio de tejer paño que suministraban los rebaños y los almacenes del Estado, los ayllus se reservaban derechos exclusivos a la lana y el algodón de sus propios rebaños y almacenes. Las relaciones tradicionales de reciprocidad entre «hermanos» de ayllu seguían definiendo la dinámica de la vida y la producción locales. Como Estado «redistribuidor», el Imperio Inca absorbía la mano de obra excedentaria de un campesinado económicamente autónomo y dispensaba los frutos de esa mano de obra a la población real y sus séquitos, al ejército, a los campesinos obligados a prestación personal, a los beneficiarios estratégicos, etc., pero sin transformar en general los modos locales de producción [75].

Pero, pese a esas continuidades, la conquista por los incas representó para muchas sociedades una ruptura radical. Las tierras reasignadas al Estado, sus santuarios y las colonias mitmaq habían formado parte anteriormente del dominio de grupos locales, que las «tenían y tienen como propios de tal pueblo desde su fundación» [76]. La política estatal agravó

[74] Véase Murra, *Formaciones*, 169; Albornoz (*circa* (1582), «Instrucción para descubrir», 17, 20 y 21, 25, 35; Murra, «Economic Organization», 170; Godelier, *Economía, fetichismo y religión*, 183, 191 a 194.

[75] Murra, «Economic Organization», 126, 250 a 309; Godelier, *Economía, fetichismo y religión*, 176 a 184. Cf. Bandera (1557), «Relación general», 179 y 180.

[76] Bandera (1557), «Relación general», 179.

la fragmentación étnica y simultáneamente redujo la autonomía comunitaria o étnica frente a una nueva competencia. El Estado se apoderó de funciones clave de gestión, como la protección o la ampliación de los recursos locales contra las posibles injerencias de otros grupos. Las mejorías o los empeoramientos de la economía quedaron vinculados al servicio al Estado. Los pueblos yauyos situados al norte de Huamanga recibieron pastos en las punas que antes dominaban los pueblos chocorvos de Castrovirreyna; los indios rebeldes de Huancavelica perdieron sus campos de coca que tomaron los mitmaq enviados por los incas [77]. Las obligaciones de trabajar para el Estado y sus dioses redujeron el tiempo de trabajo disponible para los hogares y los ayllus para su propio uso, lo cual les privó de posibles energías y acumulación de excedentes. Además, el Estado creó una clase servil de criados a tiempo completo enajenados de los ayllus y las comunidades locales (sin embargo, todavía en 1532 el Estado seguía obteniendo la mayor parte de sus ingresos de los ayllus económicamente autónomos convertidos en campesinado, y no de la clase cada vez mayor de siervos dependientes) [78].

En resumen, el Estado dejó intactas las relaciones internas de producción de las comunidades, pero las integró en una formación económica más amplia y explotadora. Los pueblos locales mantuvieron orgullosos sus tradiciones orales de resistencia contra los incas invasores [79]. Pese a la considerable capacidad de visión de Estado de los incas, hay fuentes de Huamanga que confirman que la estabilidad política imperial estaba tachada de rebeliones y de bandidismo social [80]. El mantenimiento del control sobre un imperio en expansión se hizo muy caro. La represión de los grupos locales obligaba al Estado a dar de comer a los ejércitos y a buscar recursos generosos para las colonias de mitmaq leales. La estrategia de conciliación para evitar la represión podía resultar igual de cara, si el Estado hacía concesiones que limitaban los excedentes que podía extraer. Por ejemplo, los pueblos lucanas y soras, que eran orgullosísimos, se convirtieron en porteadores «de honor» de las literas del Inca y de sus comunicaciones, y quedaron exceptuados de los de-

77 Diego Avila Briceño (1586), «Descripción y relación ... de los Yauyos...», *RGI*, 164; AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567, esp. ff. 3 v. 5 r.

78 Véase Murra, «Economic Organization», 250 a 309.

79 Cieza (1553), *Parte primera*, cap. 88; Cieza (1553), *El señorío*, caps. 47 y 48; Risco (1684), «Descripción ... de los Angaraes», 202; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, ilustración de la pág. 155.

80 AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567, f. 5 r; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 113 y 114, 377 y 378, 397. Véase asimismo John V. Murra, «La guerre et les rébelions dans l'expansion de l'état inka», *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33 (1978), 927 a 935.

más servicios de trabajo que se solían exigir a los campesinos [81]. Las frágiles lealtades de que gozaban los incas, y los costos de mantenerlas, indicaban los límites de las tentativas incas de hacer que las prestaciones de trabajo fueran meras extensiones de las relaciones locales. A fin de cuentas, esas prestaciones no se basaban en la red íntima de reciprocidades entre parientes que seguía rigiendo la producción comunitaria, sino en la dominación de un conquistador que organizaba un aparato imponente de poder estatal [82].

La herencia precolombina

La dominación inca dejó en Huamanga una herencia de fragmentación étnica intensificada, de política y de actitudes antiincas y de usurpación de recursos y de mano de obra, pero no cambió verdaderamente la organización interna de la producción local. La decapitación del Imperio Inca, en 1532, comportó un resurgimiento panorámico de economías pequeñas comunitarias y étnicas cuya vitalidad se basaba en siglos de tradiciones y experiencias locales. En una región cuya población total no pasaba de los 200.000 habitantes es dudoso que los grupos étnicos más numerosos tuvieran más de 30.000 almas, o sea, de 5.000 a 6.000 unidades domésticas [83].

Tanto la propiedad como el trabajo y la identidad tenían sus raíces en el subsuelo de la comunidad y el parentesco. Aunque la economía de cada hogar combinaba las aptitudes agrícolas, las pastoriles y artesanales para producir alimentación, un refugio y vestimenta, ningún hogar podía ser completamente autárquico. En el medio vertical andino, los hogares alcanzaban el autoabastecimiento económico mediante la eficiencia en la producción en bolsas ecológicas dispersas, lo cual requería la cooperación en un marco más amplio. De hecho, un paisaje multigeneracional de ayllus y dioses-antepasados, junto con las montañas, las

81 Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, ilustración de la pág. 333; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 231; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunsora», 222.

82 Cf. Godelier, «Modo de producción asiático», 22 y 23, 55.

83 Véanse cifras demográficas de *circa* 1572 y comparaciones con la demografía anterior a la conquista entre los grandes grupos soras y lucanas en Noble David Cook, comp., *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo (1570-1575)* (Lima, 1975), 260 a 265; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Ruanas Antamarcas», 238; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 227; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunsora», 221. Obsérvese también el comentario *supra* acerca de los estrechos vínculos locales con los parientes más cercanos del hogar y del ayllu.

aguas y los bienes vinculados a ellas, precedía y presuponía la existencia misma de quienes nacían en aquel mundo. Al pertenecer a ese paisaje comunitario de personas, dioses y naturaleza, se adquiría una identidad, una vinculación a los recursos naturales, un derecho a solicitar la asistencia laboral de los parientes y una serie de responsabilidades. Cuando la comunidad asignaba a un hogar unas tierras que labrar para su subsistencia, la familia no tenía la opción de dejar las tierras en barbecho. Cuando los hogares plantaban los campos asignados a ellos, cumplían con una obligación para con la comunidad[84]. Una jerarquía imbricada de pequeños y grandes linajes de los ayllus y de grandes y pequeños jefes componía una unidad mayor, cuyas partes «tratábanse y comunicábanse como hermanos en las comidas y contrataciones»[85].

Las relaciones de reciprocidad en el trabajo y en los intercambios corrían parejas con un sistema de parentesco comunitario en el cual todos los grupos de parientes buscaban la autonomía económica. El principio del intercambio igual o de contribuciones iguales de mano de obra permitía a los hogares y los linajes rivales cooperar y ampliar su ámbito económico, pese a la competencia, a las desigualdades y a las fricciones. Históricamente, se ha teorizado, en las sociedades en las que tribus o productores económicamente autónomos complementan su producción mediante el comercio de determinadas mercancías, la base inicial del trueque ha sido el intercambio de cantidades equivalentes de tiempo de trabajo contenidas en los productos intercambiados[86]. En la sociedad local andina, los grupos de parientes aspirantes a la autonomía económica tendían a intercambiar el propio tiempo de trabajo en la producción, y no mercancías en una transacción comercial. Como copropietarios de un dominio colectivo, los hogares y los ayllus edificaban una red cooperativa de intercambio recíproco que los comprometía a todos a realizar tareas colectivas, a producir diversos artículos necesarios en zonas ecológicas dispersas y a efectuar la circulación o la redistribución efectiva de los productos entre todos los miembros de la comunidad que contribuían. La reciprocidad entre una comunidad de productores-parientes constituía la institución o la relación central que regía la producción de los aspectos materiales de la vida en la sociedad local.

[84] Juan Polo de Ondegardo (1561), «Informe ... al Licenciado Briviesca de Muñatones...», *Revista Histórica*, 13 (Lima, 1940), 176.

[85] Domingo de Santo Tomás al Consejo de Indias, Lima, 1 de julio de 1550, en José María Vargas, *Fray Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los indios del Perú: su vida y escritos* (Quito, 1937), «Escritos», 12.

[86] Véase Federico Engels «Complemento al Prólogo», en Karl Marx, *El Capital*, ed. de Engels (3 vols., México, 1965, 3.ª ed. del Fondo de Cultura Económica, trad. de W. Roces), vol. III, 30 a 33.

Las relaciones fundamentales de producción de una sociedad tienden a generar un tipo especial de ethos, de visión del mundo y de sistemas de valores[87]. En la sociedad andina, las obligaciones mutuas de «hermanos» emparentados recíprocamente de la comunidad empapaban los valores y los modos de vida locales. Como ya hemos visto, los conceptos andinos de justicia o de venganza guardaban estrecha relación con un concepto de intercambio «equilibrado» entre quienes estaban emparejados para alcanzar un objetivo, cualesquiera fuesen los conflictos latentes entre ellos. Los pueblos andinos comprendían y juzgaban sus relaciones consigo mismos, con sus jefes y con sus dioses-antepasados en esos términos. Las ideas andinas sobre lo que era moral e inmoral expresaban juicios acerca de las relaciones recíprocas de obligación mutua, y no una adhesión a normas abstractas de comportamiento.

La comunidad, la autonomía económica y la reciprocidad no creaban una vida idílica en la que no hubiera una dinámica divisoria ni contradicciones internas. Por el contrario, el modo local de producción tendía a dividir a los pueblos en ayllus, comunidades y grupos étnicos conflictivos. La división de paisajes locales y regionales en comunidades autárquicas de productores con identificaciones étnicas distintas generó enfrentamientos endémicos por la tierra y por recursos marginales importantes, como la coca y la sal. Incluso dentro de los límites de una comunidad o de un grupo étnico, las distintas familias competían por la autonomía económica, el prestigio y la riqueza. Aunque para existir y tener derechos cada linaje había de pertenecer a una familia tribual más amplia, sin embargo, conservaba un sentimiento separado de identidad, intereses y aspiraciones. De hecho, una estructura social descentralizada de linajes de ayllus imbricados y competitivos —cada uno de ellos con sus propias autoridades políticas y religiosas— infundía en la comunidad más amplia una dinámica de rivalidades y fricciones internas. Así, la dinámica de la vida material en el seno de las comunidades de linajes y ayllus emparentados, y entre varias de esas comunidades, engendraba la estratificación, la competencia y grandes resentimientos.

Además, las relaciones entre las élites políticas y religiosas y sus pueblos creaban posibilidades incipientes de contradicciones de clase. Los jefes locales representaban a la unidad comunitaria y regentaban los intereses de sus ayllus y sus comunidades. Su autoridad, su prestigio y su acceso a los recursos se basaba en parte en la medida en que los parientes los percibían como buenos protectores de las normas y los

[87] Una interpretación vigorosa de la sociedad esclavista de los Estados Unidos en este sentido es la de Eugene D. Genovese, *The World the Slaveholders Made* (Nueva York, Vintage Books, edición de 1971), esp. 118 a 244; Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (Nueva York, 1974).

intereses locales. Pero, a cambio de esos servicios de gestión, los grandes señores edificaban redes de privilegios y obligaciones económicos. Cualquiera fuese la ideología de comunidad y reciprocidad que sancionaba esas relaciones, éstas, sin embargo, diferenciaban a las élites de la masa de hogares, ayllus y pequeños señores trabajadores. Al dominar los servicios indispensables y redistribuir «generosamente» los bienes más preciados y necesarios, los grandes kurakas y sacerdotes se emancipaban del trabajo en la producción y mantenían unas relaciones diferenciadas con el pueblo, el trabajo y los recursos. Pero lo que importa para nuestros fines es que en las sociedades en pequeña escala de Huamanga, los vínculos del ayllu limitaban las contradicciones de clase a un nivel incipiente o latente. Tanto la descentralización como la autonomía económica, la presencia de hermanos, hijos o primos deseosos de sustituir a los kurakas desacreditados en el poder [88] hacían que a las élites les resultaba difícil emanciparse de las normas y las sanciones comunitarias. De hecho, las decisiones de la comunidad tendían a adoptar la forma de un consenso entre una familia de linajes, cada uno de los cuales estaba representado por un señor cuya autoridad se basaba en su capacidad para cuidar los intereses de sus gentes. Salvo en coyunturas históricas muy favorables, la semilla de la dinámica de clase no podía desarrollarse más allá de un estadio muy primitivo.

La vida y las instituciones religiosas desempeñaban múltiples funciones en la sociedad andina. La religión autóctona transformaba una dinámica peculiar de la historia y la cultura andinas en relaciones «naturales», inherentes en el universo. Una cadena de dioses-antepasados emparentados con los ayllus y los hogares de la comunidad daba a las relaciones de parentesco y las estructuras de linaje contemporáneas una objetividad más consagrada por el tiempo. Al dotar a sus mitologías de dioses-antepasados de la dinámica de la rivalidad étnica y del intercambio mutuo de servicios, los pueblos andinos impartían a las relaciones que caracterizaban sus vidas en la Tierra unas proporciones más cósmicas. La función ideológica de la religión estaba emparentada con su función política. Los pueblos andinos creían que sus dioses influían en las fortunas materiales de los vivos, y concebían sus relaciones con las huacas como un intercambio necesario de servicios recíprocos. En la práctica, esas ideologías y esas instituciones brindaban a las élites un medio de control social y sancionaban las relaciones políticas al comprometer a los ayllus y los hogares en relaciones análogas con los dioses-antepasados.

Por último, las prácticas religiosas desempeñaban una función económica vital que imprimía una cierta verosimilitud a la idea de que las relaciones con los dioses afectaban al bienestar cotidiano de sus pueblos. El cumplimiento de las obligaciones «religiosas» por ayllus «hermanos» solía unir a éstos en tareas cooperativas de producción en un ambiente festivo. Al movilizar esas reuniones de producción y tener controladas las rivalidades y las desuniones, las instituciones religiosas revitalizaban las relaciones de parentesco y de reciprocidad que sustentaban la economía de la comunidad. No es de extrañar, pues, la creencia andina de que «si faltan [de cumplir sus obligaciones ceremoniales] se tornan estériles» [89].

[88] Véanse ejemplos en BNP, A371, 1594; ADA, PN, Soria 1589, f. 67 r-v. Cf. María Rostworowski de Díez Canseco, «Succession, Coöption to Kingship and Royal Incest among the Inca», en *Southwestern Journal of Anthropology*, 16 (invierno de 1960), 417 a 427.

[89] Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 71.

22